

Pensamento e Realidade em Leonardo Coimbra

Leonardo Coimbra referiu-se, com muita insistência, ao longo da sua obra, a pensamento e realidade, connexionando-os de maneira estreita. Ora que entendia ele por pensamento, por realidade e que vinculação estabelecia entre um e outra?

Para se abordar o problema de forma conveniente, talvez não deixe de ser útil proceder ao exame de várias concepções — as mais divulgadas — de pensamento e de realidade e suas relações.

Traçar-se-ia assim uma espécie de mapa dos caminhos possíveis que, com maior frequência, se utilizam, a fim de se averiguar se algum deles é seguido por Leonardo Coimbra ou qual deles está mais próximo da rota que escolheu. Tal mapa fornecer-nos-ia umas tantas tantas orientações para o efeito. Averiguando o que Leonardo entende por pensamento e realidade isso permitirá fixar com menos dificuldade o tipo de relacionamento que ele julgava existir entre o primeiro e a segunda.

I — Pensamento

Comecemos pela noção de pensamento. À primeira vista, parece que não pode haver controvérsias a seu respeito e que é absurdo falar em diferentes conceitos de pensamento. O que é o pensamento toda a gente o sabe e não oferece matéria para discussões.

Claro que semelhante consideração é, desde logo, refutada pela mera presença, em filosofia, de respostas distintas à interrogação «o que é o pensamento?». E, para quem não se contentar com esta observação meramente factual, há que acentuar que a interrogação

referida, sendo formulável, *ipso facto* postula muitas respostas, a menos que se negue a capacidade de errar ou de atingir a verdade. Dado que as duas hipóteses são insustentáveis — esta porque a própria impossibilidade de se atingir a verdade se toma como verdade, aquela porque, se não errarmos nunca eis que não seria errado dizer que erramos sempre — temos de concluir que toda a interrogação «o que é x?», e, portanto, a interrogação «o que é o pensamento?», é passível de respostas diversas.

Do pensamento quase se pode afirmar o que Santo Agostinho declarava do tempo: se me não perguntam o que é, sei, se me perguntam já não sei¹.

Ora, para esclarecer as perplexidades que a questão do pensamento levanta, várias tentativas têm sido efectuadas. Apontemos algumas, o que, para a tarefa que nos propomos levar a cabo, tem as vantagens que atrás apontamos.

Talvez se creia que Descartes julgou perfeitamente dispensável averiguar o que é o pensamento, pois, no início da segunda das «Meditações Metafísicas», depois de identificar pensamento e razão, ao escrever a frase «une chose qui pense, c'est à dire, un esprit, un entendement ou une raison»², considera ocioso responder à pergunta sobre o que é o «raisonnable»³. No entanto, tal opinião acerca de Descartes é assás precipitada. Com efeito, Descartes não deixa de, numas tantas passagens, procurar explicar-nos em que consiste o pensamento. Exactamente na 2.^a Meditação, ele interroga: «Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est à dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme qui nie, qui veut et qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent»⁴. E, no apêndice às «Respostas às segundas objecções», sob a epígrafe «Définitions», traça as linhas seguintes: «par le nom de pensée je comprends tout ce qu'est tellement en nous que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination, des sens»⁵. Finalmente, nos «Principes de Philosophie» n.º 9 lê-se «Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait on nous de telle

¹ SANTO AGOSTINHO, *Confessiones*, BAC, Madrid, 1951, Livro II, cap. XIV, p. 570 «Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerens te explicare velim, nescio».

² DESCARTES, *Méditations Métaphysiques et Réponses, Méditation Seconde*, Adam et Tannery, Tome IX-I, Paris, 1964, nouvelle présentation, p. 20.

³ *Idem*, p. 29 «Dirai-je que c'est un animal raisonnable? Nno certes, car il faudrait par après rechercher ce que c'est animal et ce qui est raisonnable... et je ne voudrais pas abuser du peu de temps et de loisir qui me reste en l'employant à démêler de semblables subtilités».

⁴ *Idem*, p. 22.

⁵ DESCARTES, *Méditations cit.*, *Réponses au deuxièmes objections*, p. 129.

sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous mêmes; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer mais aussi sentir, est la même chose ici que penser»⁶. Não esquecendo que o pensamento foi, como já sublinhámos, identificado, nas *Meditações*, a espírito, entendimento, razão, e sem nos preocuparmos com a coerência destas posições entre si, ou com a coerência interna de algumas delas (por exemplo, a coisa que pensa é, nas «*Meditações*», «entendimento» e «razão», ao passo que nos «*Princípios*» é, apenas, entendimento; além disso não se compreende muito bem como um mesmo ente é o entendimento e é o sentir, etc.) supomos que, nestas passagens cartesianas, estão inscritas as linhas de força de uns tantos conceitos de pensamento, assás adoptados ao longo da história da filosofia.

Se o pensamento é aquilo que se passa em nós de tal maneira que imediatamente nos apercebemos, eis que pensamento significa saber de si, consciência⁷.

A propósito da consciência uma dupla questão se põe, todavia. A consciência a que alude Descartes é uma consciência que sente e que, portanto, em boa lógica, tem de estar ligada a uma individualidade corpórea (embora Descartes o conteste). É, em suma, uma consciência empírica, é por muito que o neguem, uma consciência do género daquela que os psicólogos estudam, consciência com fenómenos que se podem observar ou directamente por introspecção, como ainda pretendem alguns, ou indirectamente pelas simples análises da conduta exterior.

Estamos, assim, perante uma simples psique, situada no espaço e no tempo, ao lado de outros objectos⁸.

⁶ DESCARTES, *Principes de Philosophie*, I, 9, Adam et Tannery, tome IX-II, p. Paris, 1964, nouvelle présentation, p. 28.

⁷ Identificar o pensamento com a consciência é ponto de vista adoptado, por exemplo, por HAMELIN, «*Essai sur les éléments principaux de la représentation*», Paris, 1952, 3.^a ed., p. 267 «Il faut définir la pensée par la conscience» (ainda que a seguir faça uma restrição). Também, EDOUARD LE ROY assume posição semelhante: «En tant qu'individu je suis un sujet sensible suspendu à la pensée trans-individuelle. Celle-ci me dépasse, me domine... Pour la désigner j'aurais pu dire «conscience» au lieu de pensée. Si je préfère ce dernier terme c'est avec l'intention de rappeler sans cesse qu'il s'agit de la conscience envisagée au point de vue «savoir». «*Essai d'une philosophie première*», P.U.F., Paris, 1956, I, p. 41.

⁸ A identificação do pensamento com a consciência, mas a consciência empírica ligada ao corpo, encontramos-la entre tantos outros num dos últimos, representantes da escola eclética do século XIX: Paul Janet. Declarando a «force pensante seul centre possible de la conscience individuelle» (*Le cerveau et la pensée*), Baillière, Paris, 1867, p. 177), não deixa de reconhecer «une corrélation incontestable entre le cerveau et la pensée».

Dos contemporâneos destacamos RAYMOND RUYER no volume «*La conscience et le corps*». Depois de aludir a «ce qu'on appelle traditionnellement l'Esprit, la Pensée», (*La conscience*

Em todo o caso, não esqueçamos que em Descartes o pensamento é, igualmente, aquilo face ao qual esbarram «as mais extravagantes suposições dos cépticos». Podemos duvidar de tudo quanto vemos, mas não podemos duvidar que pensamos quando formulamos a dúvida. O pensamento, por conseguinte, se consciência, não será agora uma consciência com fenómenos mais ou menos observáveis. Será, antes, a consciência que representa a condição prévia tanto de toda a experiência, como de toda a asserção possível. A própria consciência individual só se concebe se posta, na sua particularidade e limitação face ao que não é ela, pela consciência que está acima de singularidades e é inabalável ponto de partida. Nessa altura, o pensamento enquanto consciência será uma consciência transcendental, a priori, necessária e universal⁹. Consciência transcendental que terá uma função predominantemente gnoseológica¹⁰, ou já

et le corps, P.U.F., Paris, 1937, p. 100) ensina que «les propriétés de la conscience ne pas sont homogènes. Certaines... correspondent bien à la présence objective d'un appareil nerveux compliqué... Mais certains autres... appartiennent à toute cellule vivante» (*Idem*, p. 130).

⁹ A noção de consciência transcendental (que é denominada igualmente consciência pura) contraposta à de consciência empírica foi fixada, relevantemente, por Kant. Na primeira edição de «*Kritik der reinen Vernunft*» está escrito claramente «toda a consciência empírica tem uma relação necessária a uma consciência transcendental (que precede toda a experiência particular), a saber: a consciência de mim próprio como apercepção originária». (A, 117).

Na segunda edição não deparamos com uma passagem tão impressiva mas encontramos textos de idêntico conteúdo, v. g., § 21 (B. 144).

Neste último fala-se expressamente em «necessário», bastando até a referência aí feita a a priori, para vermos que estamos face, além do necessário, ao universal (o a-priori como necessário e universal eis o que é formulado na *Kritik* B, 4 e A, 2).

Também HUSSERL distingue entre a consciência transcendental e a psicológica v. g., nas «*Ideen I*», M. Nyhoff, Haia, 1950, nova ed., § 33 *in fine*, p. 73 e § 53, pp. 131-132 (aí a consciência psicológica começa a ser coafrontada com a transcendental) e §§ 54 e 55 (onde o conceito de necessidade aparece conexo à consciência transcendental a p. 134). Que, além de necessidade, transcendental segundo Husserl, implica ainda universalidade, prova-o, por exemplo, o § 86, p. 214 que o associa ao plano eidético, sabendo nós que o eidético é o domínio do universal e necessário (cfr. *Ideen cit.*, § 6, pp. 19 e 21).

¹⁰ A consciência transcendental assume um papel predominantemente gnoseológico se for concebida como Kant a concebe. Leia-se na *Kritik* B. 138: «a unidade sintética da consciência é pois uma condição objectiva de todo o conhecimento, que me não é necessária simplesmente para conhecer um objecto, mas também porque a ela tem de estar submetida toda a intuição para se tornar objecto para mim, porque doutra maneira e sem esta síntese o diverso não se uniria numa consciência». Em Husserl, além de depararmos patentemente com uma equiparação do pensamento à consciência transcendental («todo o cogito ou todo o estado de consciência», *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nyhoff, Haia, 1963, segunda Meditação, 14, p. 71), a consciência transcendental se aparece com uma tarefa gnoseológica, a da «justificação última de todas as ciências e mesmo da existência de um mundo objectivo» (*Cart. Medit. cit.*, segunda meditação, 12, pp. 65-66), não deixa de apresentar um certo significado ontológico pois atribui-se-lhe o único tipo absoluto de ser, frente a tudo o resto (*Ideen cit.*, § 44, pp. 100-104, § 56, pp. 106-110 e § 55 pp. 134-136), numa atitude que, de certo modo, abre as portas ao idealismo.

asumirá a mais relevante função ontológica como sucede em Fichte¹¹.

Em Descartes, não o olvidemos, contudo, o pensamento é, ainda, equiparado a entendimento.

O pensamento como entendimento é a própria faculdade de conhecer em geral, capacidade de estabelecimento do verdadeiro. Sublinhamos capacidade de conhecimento e não conhecimento tout court, porque é necessário salvaguardar a destriça kantiana entre pensar e conhecer¹². O pensamento como capacidade de conhecer não é, ipso facto, conhecimento, pois, eventualmente, usará mal as suas potencialidades. Em todo o caso, o pensamento poderá conhecer, quando forem preenchidas determinadas condições indispensáveis.

Descartes aponta-nos, também, para uma noção de pensamento em que este é equiparado a razão. Claro que se o pensamento for considerado sinónimo de razão, nessa altura está aberta a porta a uma nova dicotomia. A razão será concebida qual faculdade do conhecimento, mas de conhecimento exclusivamente a priori necessário e universal (é a ideia mais habitual de razão)¹³, distinto e

¹¹ J. G. FICHTE, «Grundlage der gesamtem Wissenschaftslehre», in G. Werke, I, p. 97, «não se pode pensar nada, sem pensar no Eu como consciência de si; não se pode fazer jamais abstracção do pensamento».

Quer isto dizer que o pensamento é por essência consciência. Consciência transcendental, claro, como está patente na Wissenschaftslehre, cit., p. 280, e que ontologicamente tudo abrange (Wissenschaftslehre cit., p. 280: «A doutrina da ciência explica toda a consciência partindo da existência de um ser independente de toda a consciência; mas ela não esquece que essa existência independente é um produto do seu próprio pensamento, logo qualquer coisa dependente do Eu»).

¹² KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, § 22, B. 146 «pensar um objecto e conhecer um objecto não são uma e a mesma coisa».

No entanto que o pensamento seja conhecimento é já tese kantiana, cfr. *Kritik cit.*, B. 94, A. 69; «pensar é conhecer por meio de conceitos».

Igual doutrina deparamos em LACHELIER, «Il n'y a pas en nous de pensée qui ne soit de la connaissance et l'affirmation d'une existence», «Psychologie et Métaphysique, P. U. F.», Paris, 1949, p. 54.

¹³ Que o apriorismo, a necessidade e a universalidade sejam características que habitualmente se atribuem à razão dá testemunho LEIBNIZ ao apontá-las como se fossem algo de assente e incontroverso. Assim nos «Essais de Theodicée» ele escreve «La Raison pure et une, distinguée de l'expérience n'a à faire qu'à des vérités indépendentes des sens... Les vérités de la raison sont de deux sortes, les unes sont ce qu'on appelle les Vérités Éternelles... Il y a d'autres qu'on peut appeller Positives... Nous les apprenons ou par l'expérience, c'est à dire a posteriori ou par la raison et a priori» (GERHARDT, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Georg Olms, Hildesheim, VI, 1961, pp. 49-50). Cfr. ainda «Principes de la nature et de la grâce fondés en raison», n.º 5, in «Gerhardt», cit., p. 600 e a chamada «Monadologia», 29, in *Gerhardt cit.*, p. 611. A razão tem aqui alcance cognoscitivo porque as verdades de que fala Leibniz não são meramente logico-tautológicas.

A concepção do pensamento enquanto razão encontra-se em ESPINOSA, que alude à Mens ou Ratio como se da mesma coisa se tratasse (*Ethica*, Garnier, Paris, s/d, II, V, prefácio).

afastado de qualquer saber a posteriori, ou será considerada apenas uma faculdade de elaborar estruturas vazias a preencher pelos variados conteúdos¹⁴. A razão nessa altura mostrar-se-ia incapaz de conhecer por si só, limitando-se, no máximo, a imprimir coerência aos conhecimentos.

O pensamento, será nesta altura, pura logicidade formal (de que é padrão a consagrada fórmula: Todo o a é b , c é a , logo c é b), poder de construção de sistemas a partir de axiomas adoptados arbitrariamente e desenvolvidos segundo regras postas por convenção.

E volvamo-nos, por último, para uma outra concepção do pensamento de que Descartes nos dá o rumo. Recordemo-nos que, para ele, o pensamento é afirmar, negar, etc.. Ora bem! Afirma-se sempre qualquer coisa, como se nega qualquer coisa. E não terão esses conteúdos dos actos de afirmar, negar, etc. uma especificidade própria? Parece bem que sim. E eis que é perfeitamente admissível dizer que o pensamento são esses conteúdos, que, ao fim e ao cabo, não representam senão o sentido das proposições afirmativas, negativas, etc.

Estaremos, deste modo, dentro da concepção fregeana de pensamento — o conjunto dos sentidos das proposições¹⁵. Os actos que

p. 166). Claro que a razão tem um papel cognoscitivo como resulta da proposição V escólio, do mesmo vol. II, livro V, p. 170).

HEGEL, também faz coincidir o pensamento com a razão. Assim ele: 1) acha que o «conceito é... produto, e conteúdo do pensamento» (*Wissenschaft der Logik*), Werke Frankfurt am Main, 1970, I, p. 30); 2) alude nestes termos à razão: «A razão, essencialmente, o conceito» (*Phänomenologie des Geistes*, Werke, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 262).

Ora se o pensamento é conceito e a razão conceito é, pensamento e razão identificam-se. Acresce que HEGEL na «Introdução» às «Lições sobre a Filosofia da História» (que é de sua mão, e não dos discípulos) escreve que «A razão é o pensamento livre» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 25).

A razão aqui é igualmente uma razão cognoscente que coincide com, melhor, é o real, como resulta abertamente do célebre lema «o que é racional é real e o que é real é racional» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970 p. 24) e *Enzyklopädie des philosophischen Wissenschaften*, Werke, Suhrkamp, Frankfurt em Main, 1970, I, p. 47, ed. de 1830).

¹⁴ O pensamento entendido como razão, mas uma razão produtora exclusivamente de a-priorismos vazios e tautológicos, é a concepção do Círculo de Viena. Basta, para o confirmar, ler o seu manifesto, «Der Wiener Kreis», onde «puro pensamento» e «pura razão» são equiparados sendo esta reduzida à capacidade de elaborar «transformações tautológicas» (*Der Wiener Kreis*, trad. inglesa de MARIA NEURATH e PAUL FOULKES, Reidel, Dordrecht e Boston, 1973, p. 308).

¹⁵ G. FREGE, «Der Gedanke», in *Logische Untersuchungen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1976, 2.ª ed., p. 33: «O pensamento é o sentido de uma proposição». Cfr. p. 35, para o efeito de se apreender a objectividade desses sentidos. Claro que não se trata de sentidos vazios meramente lógico-tautológicos, porque podem ser, realmente, verdadeiros ou falsos, conforme é patente dos exemplos da citada p. 33.

Uma concepção de um mundo objectivo de sentidos com certas afinidades com a fregeana está nos Prolegomena das «Logische Untersuchungen» de HUSSERL, Max Niemeyer ed., Halle, 1913, 2.ª ed., em especial nos §§ 56 e 65.

Que o mundo objectivo de sentidos seja concebido como predominantemente preen-

estabelecem o pensamento pertencem à psique: o pensamento mesmo tomará uma consistência própria, constituindo um domínio que não se confunde com o pensar. O pensamento será um mundo de significações que subsistem por si.

Se este mundo de significações inclui significações com validade gnoseológica e ôntica ou, apenas puras formas lógicas alheias ao conhecimento, é dentro desta concepção divisória irrelevante.

Expusemos várias acepções de pensamento. Transportam-nos elas por seu turno a certas dualidades em que se pretende enquadrá-lo.

A primeira é a dualidade subjectivo/objectivo.

Quem conceber o pensamento como consciência, como razão ou como estrita faculdade de conhecer tem, forçosamente, uma noção subjectivista do pensamento, ao passo que os que vêm no pensamento um conjunto de sentidos efectivo têm uma concepção objectiva do pensamento.

Frize-se, contudo, que não se deve confundir a concepção subjectivista do pensamento com uma concepção particularista e relativista, embora a concepção objectivista do pensamento como universo de significações seja a fortiori «absolutista» e universalista. Não é possível que o não seja, porquanto o pensamento aqui é algo que escapa às limitações da simples psique, tendo um valor intemporal e supra-espacial, que faz com que não seja relativo a nada que o condicione — logo seja absoluto —, e não mostre singularizações — logo seja universal.

Isso não obsta a que o pensamento como subjectividade não possa ser, também, universal e absoluto. A ideia de sujeito não é incompatível com absoluteidade e a universalidade. Mais ainda: concebe-se até que se discuta onde está a autêntica universalidade e absoluteidade — se no sujeito, se no objecto.

Evidentemente que, se o pensamento — quer subjectivo quer objectivo — pode ser considerado universal e absoluto, nada impede que haja concepções relativistas e particularistas do pensamento. Este, entendido como psique individual ligada a um corpo, ou como mera forma vazia, será relativo e particular. No primeiro caso, não

chido por sentidos lógicos e matemáticos, puramente formais, é o que se passa com BERTRAND RUSSELL do período dos «Principles of Mathematics».

Recordando esse período RUSSELL escreve: «I imagined all the numbers sitting in a row in a platonic heaven» (*My philosophical development*, Unwin ed., Londres, 1985, 4 ed., p. 48). Sobre tal etapa do desenvolvimento da filosofia de Russell ver RONALD JAGER, «The development of Bertrand Russell's Philosophy», Unwin and Allen, Londres, Humanity Press, New York, 1972, pp. 53 e ss.

pode haver discussão possível — o pensamento é relativo a cada indivíduo e, dado que cada indivíduo é um entre muitos, é particular; no segundo caso, são talvez de reformular restrições ou hesitações. A pura forma, enquanto tal, será inabalável, dir-se-á. «A implica B» será, num sistema lógico a dois valores, equivalentes a «não A V B», haja o que houver, forçosamente. Em todo o caso, a forma pura estritamente lógica pressupõe conteúdos sem os quais jamais «funcionaria», sendo portanto, relativa a eles e é, pelo menos, de perguntar se não é senão um certo tipo de conexão possível entre elementos, substituível perfeitamente por outro, havendo uma eventual pluralidade de lógicas. Nessa altura, à relatividade juntar-se-ia uma particularidade indiscutível.

Através da dualidade subjectivo/objectivo acabamos por introduzir as diferentes concepções de pensamento referidas em nova dualidade: absoluto/relativo. Resta-nos, agora, integrá-las num terceiro par de contrários: a-priori/a-posteriori, ou empírico/experimental.

O pensamento como consciência psicológica, como psique, será experiência empírica e a experiência empírica será a posteriori, É que o pensamento como psique envolve, inevitavelmente, o sentir logo o ter percepções e sensações. Nessa medida, a experiência empírica está incluída no pensamento. Pensar é ainda percipere e percipere pensar.

Reciprocamente, o pensamento entendido como consciência transcendental ou como razão não pode ser experiência empírica, não pode ser a posteriori, dado que a consciência transcendental é por definição a priori, universal e necessária, sendo lícito afirmar o mesmo do pensamento entendido como razão.

E do pensamento, entendido como faculdade de conhecimento, que iremos dizer?

Simplesmente, que depende da maneira de conceber a faculdade de conhecimento. Quem supor que as fontes do conhecimento são a experiência e o entendimento racional, ou só a experiência, obviamente sustentará que o pensamento-conhecimento é parcial ou totalmente experiência. Quem assumir o ponto de vista oposto, contestará radicalmente essa tese, adoptando critério inverso.

E o pensamento concebido como mundo de sentidos subsistentes por se? De certo, não há talvez que recusar-lhe a aprioridade. Em todo o caso, se os «sentidos» em causa são puras formas lógicas, o seu

a-priorismo é *sui generis*, e não corresponderá senão a uma necessidade e universalidade enfraquecidas ou, até, a nenhuma autêntica necessidade universalidade, problema que aqui deixamos em aberto. O que julgamos de advertir é que já se não passa isso com um mundo de sentidos cognoscitivos, dotados de verdade intrínseca, pois de nada é dependente.

A concluir o tema pensamento, resta examinar as possíveis relações entre si das concepções do pensamento que enunciamos. Parece que o pensamento entendido como *psique* não é compatível com o pensamento entendido como *razão*, sendo a *razão* ou capacidade do conhecimento *a priori* necessário e universal, ou mera função logificadora, da ordenação de conhecimentos prévios.

Também o pensamento como *psique* não é conciliável com o pensamento entendido qual *consciência transcendental* ou mundo objectivo de sentidos ou estruturas.

Já a concepção do pensamento como *faculdade de conhecimento* é harmonizável com a consideração do pensamento como *consciência empírica*: basta entendermos que o conhecimento é obtido apenas pela experiência. Nessa circunstância a *psique* poderá perfeitamente ser o seu *órgão*.

Por sua vez, o pensamento enquanto *razão* (*cognoscente* ou meramente «logificante») e o pensamento enquanto conhecimento *a priori* e enquanto *consciência transcendental* nada possuem de antinómico e são perfeitamente conciliáveis. Conhecimento e *razão* tem de ser conscientes e a *consciência*, suporte da *razão* tem de ser a *consciência transcendental* que também o será de um conhecimento puramente *a priori*. Claro que a *consciência transcendental* não é, por força, conhecimento *a priori* e *razão*, tomada só por si. Por si, será, se tomada em sentido gnoseológico, unicamente a *apercepção* que acompanha a tarefa (só lógica ou também epistémica) da *razão* e a do conhecer *a priori*, mas que com eles, em rigor, não se confunde, acaso subsistindo sem eles. Será a condição de toda a *razão* e do conhecimento não empírico, que pode pôr-se autonomamente qual pura coincidência consigo, anterior a tudo o resto e que permite a apreensão do mesmo.

Frize-se, contudo, que se à *consciência transcendental* for dado um papel ontológico de envolvimento da realidade total, como acontece em certas fases da filosofia de Fichte¹⁶, ela já não se distingue

¹⁶ No tocante a FICHTE ver nota 11.

da razão cognoscente (não puramente formal) ou do conhecimento não experimental e empírico, porque, coincidindo com o real, passa a ser saber de tudo na medida em que é saber de si, ou seja, é conhecimento por natureza. E, uma vez que a sua natureza é a priori, é conhecimento a priori, ou razão que atinge a verdade.

Por fim, acentue-se que a concepção do pensamento como mundo de sentidos subsistente per se, (vazios ou «materiais») já não é compatibilizável com a do pensamento como consciência, faculdade de conhecimento ou razão. Mesmo que a consciência seja transcendental e o conhecimento supra-empírico, tal como o é o mundo dos «sentidos», que está para além da experiência sensível, há sempre a divisória da subjectividade e objectividade, que já apontamos, a tornar impossível um agrupamento num mesmo género. O que patentemente é agravado no caso da consciência ser uma psique e o conhecimento factual.

Até aqui examinámos algumas das mais divulgadas concepções do pensamento e suas relações, com o objectivo de enquadrar, para melhor as compreender, as múltiplas asserções de Leonardo Coimbra acerca do que é o pensamento.

Debrucemo-nos a seguir sobre as diversas maneiras de entender a ideia de realidade.

II — Realidade

A primeira noção de realidade com que deparamos é a que identifica a real com tudo o que é. Desse modo, seria insensato acrescentar a algo que é real, pois, pelo simples facto de ser algo, tem já realidade. Esta não é um atributo que se possa apor a isto ou aquilo. Tudo é, desde logo, real.

No entanto, contrapõe-se, imediatamente, a esta noção a tese de que «tudo o que é» não passa de vacuidade, de uma abstracção ilegítima. O que importa é apontar o que é *efectivamente*, separando-o do meramente suposto ou aparente, que não se confunde com o que não possui efectividade, por não passar da equivocada tentativa mental de atribuir ser ao que o não tem. O real seria então o que é efectivamente; frente a ele, estaria o irreal, ou seja, o ilusório ou fantasiado que «não é», e unicamente se reduz a sujeito de afirmação errada.

Obviamente que, nesta perspectiva, surgem também graves problemas. Ao fim e ao cabo, estamos a dizer que o real é o que é,

e o irreal é o que não é. Com efeito, o mero advérbio «efectivamente nada altera, porque o que é, é efectivamente, e o que não é efectivamente não é.

Sendo assim, se o irreal é o que não é, eis que estaremos a atribuir ser ao que não é. Porque se o irreal não *fosse* como se distinguiria do real?

Encaremos, por exemplo, o círculo quadrado ou a quimera. Claramente que são irreais porque não são efectivamente, havendo apenas o acto de procurar, sempre sem êxito, conceber um círculo que seja quadrado ou de dar por presente o que de nenhuma forma está presente. Mas se o círculo quadrado e a quimera são esses actos, tendo eles efectividade, o círculo quadrado e a quimera igualmente são efectivos, logo reais. Ou, pelo menos, o círculo quadrado e a quimera são uma intencionalidade que enquanto tal existe, é efectivamente. Mas tínhamo-los definido precisamente como irreais, isto é, sem ser efectivo¹⁷.

Para se evitar essa aporia, procurar-se então considerar realidade o que «está aí», por oposição ao meramente mental, concebido — caso da quimera — ou intencionado — caso do círculo quadrado¹⁸. Não respondendo, sequer, que o meramente mental também está aí, há que objectar que, no meramente mental, há o exacto e o inexacto, o verdadeiro e o falso.

Vai-se considerar irreal o verdadeiro e o exacto?

E repare-se que a perspectiva, nesta altura, está profundamente alterada. O que está aí e o mental passam, apenas, a constituir dois

¹⁷ Real concebido como tudo o que é no mais vasto sentido da palavra, eis a concepção que se encontra presente em GARRIGOU LAGRANGE no «Réalisme du principe de finalité» onde chega a perguntar: «ce qui est le réel lui-même: s'il est constitué par ce qui est ou par ce qui devient» («Le réalisme du principe de finalité», *Desclée De Brouwer*, Paris, 1932, p. 13).

MARITAIN esse alude a «l'être ou le réel» («Distinguer pour unir», *Desclée De Brouwer*, Paris, 1940, nova ed., p. 149).

Não se julgue que só neo-escolásticos identifiquem real com o ser entendido no significado mais amplo possível. Também FERRATER MORA sustenta que «realidade» é tudo «lo que hay» («El ser y el sentido», *Revista de Occidente*, Madrid, 1967, p. 104).

A dificuldade que esta concepção suscita é paralela à que evidencia a teoria de Meinong na sua afirmação de que toda a frase correcta denota um objecto. Assim, como diz Russell, o círculo quadrado e o presente rei de França seriam objectos. Para evitar o absurdo flagrante Meinong recorreu ao artifício de estabelecer que «são objectos que não subsistem, embora objectos» ainda, o que além de ser extravagante leva à contradição de se pôr como objectos «a existência do circuito quadrado e a sua não existência, a presença do Rei de França e a sua não presença» conforme justamente observa RUSSELL («On denoting», in «Logic and Knowledge», *Allen and Unwin*, Londres, 1950, p. 45).

¹⁸ É como procede GILSON, ao proclamar a «necessidade de atribuir existência ao que existe e negá-la a todo o resto» («Réalisme thomiste et critique de la connaissance», *Vrin*, Paris, 1947, nova edição, p. 230).

sectores do ser, a propósito dos quais renasce o problema do que é efectivamente real ou não, do que efectivamente está aí ou não.

Apontemos ainda que há quem identifique o real com o que acontece espaço-sensivelmente e a experiência sensível dá — o que levaria a julgar-se irreal todo o supra-sensível¹⁹.

Realidade é também considerada, ou uma simples categoria modal de certo modo correspondendo à Wirklichkeit alemã, ou um determinado extracto do ser-não ideal — a Realität, também em alemão. Perfilha esse ponto de vista Nicolai Hartmann, para quem a realidade é um dos grandes domínios em que se divide o ser — dum lado o ser real, do outro o ser ideal (perspectiva que tem uma origem na destriça entre ser real e ser da razão da escolástica)²⁰ — e que considera a Wirklichkeit um simples modo tanto do ser real como do ideal.

Resumindo: através das variações de pormenor, há três grandes concepções de realidade: a realidade com tudo o que é, a realidade como o que se opõe ao enganoso e à falsidade, a realidade como domínio restrito, mas perfeitamente fundado, do ser.

Não sofre discussão que quem considerar o real tudo quanto é não o pode estar a considerar uma parte do que é (parte que se reduz a aparência ou tem uma existência concreta). E quem entender que face ao real está a ilusão e o erro não pode sustentar nem que o real é tudo, nem que o real é uma parte efectiva do ser, perante a qual estão outras, também perfeitamente consistentes.

E quem entender que o real é tão só um sector do ser, positivamente estruturada e delimitado por sectores diversos, também eles solidamente estruturados, não pode aceitar que a realidade seja sinónima de tudo o que é, ou do que se opõe ao ilusório e ao aparente.

Deste modo, se bastantes das concepções de pensamento que apresentamos são compatíveis entre si, já o mesmo não sucede com as várias noções de realidade.

Cabe, nesta altura perguntar, que relações tem lugar entre as concepções pensamento e de realidade que expusemos.

¹⁹ Em «La Pensée et le mouvant» BERGSON escreve «a realidade, tal qual a percebemos directamente, tem extensão e tem duração» «La Pensée et le Mouvant», P. U. F., Paris, 1946 22 ed., p. 105.

²⁰ No seu «zur Grundlegung zur Ontologie», Walter De Gruyter, Berlim, 1935, NICOLAI HARTMANN divide o ser em real e ideal. Em «Wirklichkeit und Möglichkeit», Walter De Gruyter, Berlim, 1937, realidade (Wirklichkeit) é já uma categoria modal que se trata de averiguar se é ou não aplicável aos domínios do ser real e também do ser ideal.

O ser ideal, tal qual o refere Hartmann, parece ter um antepassado no ente de razão da escolástica, que podemos ver tratado, e amplamente, por SUAREZ na «Disputatio LIV» das «Disputationes Metaphysicae», Gredos, Madrid, 1961, vol. VII.

Relações entre pensamento e realidade

Supomos, desde logo, inegável que se por pensamento se entender a consciência enquanto psique, a consciência empírica, estamos impossibilitados de dizer que ela é a realidade no sentido de tudo o que é. A consciência empírica é por definição algo limitado, logo não é tudo. Nem tudo o que é pode ser a psique tomada colectivamente como mera acumulação de consciência individuais. Com efeito, uma soma de entes limitados não atinge o que não tem mais limites, quer dizer «tudo o que é».

Já, porém, não há qualquer incompatibilidade entre realidade e psique, tomada a realidade no sentido de uma parte do ser. A psique pode perfeitamente ser julgada como um domínio determinado do ser ou — embora isso seja mais difícil — como o seu núcleo autêntico.

É, também, perfeitamente justificado que o pensamento, entendido como consciência transcendental, seja identificado com a realidade entendida como «tudo quanto é», ou como a realidade entendida como o que genuinamente é, como o autêntico ser. Sendo a consciência transcendental universal e necessária por si, não é absurdo considerar que a universalidade de tudo quanto é, ou que a essencialidade de tudo quanto é, seja essa consciência.

É claro que também se pode supor que a universalidade da consciência transcendental é meramente gnoseológica e que o ser está para além dela. Nessa medida, admite-se que a consciência transcendental seja encarada qual plano ou estrato especial do ser.

No tocante ao pensamento concebido qual razão, algumas distinções são de fazer, no que respeita as suas relações com o real. Se a razão for tomada como a faculdade de conhecimento, enquanto universal e necessária intrinsecamente, são de aplicar as considerações que fizemos a propósito da consciência transcendental. Mas já se a razão for julgada uma simples capacidade de estruturação, de construções puramente formais e vazias, é uma contradição nos próprios termos que seja equiparada a tudo quanto é, ou ao ser autêntico e não ilusório. O puramente formal e vazio não tem consistência, nem sentido, por si. Portanto, apenas a noção de realidade como parte limitada do ser lhe é aplicável.

Estas considerações servem, também, para o pensamento entendido como mundo objectivo de «sentidos», estritamente lógico-formais, esvaziados de qualquer conteúdo. Esse mundo objectivo não pode ser senão uma camada entre outras de tudo quanto é. Já,

porém, se esses «sentidos» foram substancializados à maneira de ideias platónicas nada se opõe que sejam eles o próprio ser ou o autêntico ser e, portanto, se identifiquem com realidade de entendida como tudo quanto é, ou tudo quanto não é ilusório.

Voltando-nos, por fim, para a concepção do pensamento como faculdade de conhecimento, diremos que nada impede, como nada obriga, a fazê-la coincidir com a realidade sinónimo de tudo quanto é, ou de tudo quanto é a valer. Ser é ser conhecido ou perceptualmente ou intelectualmente, eis tese que é discutibilíssima, por certo, mas que nada tem de, conceitualmente, auto destrutiva.

Formulando estas considerações preliminares, para facilidade de orientação, tentemos desvendar o que Leonardo Coimbra entendia por pensamento, por realidade e de que modo relacionava o primeiro com a segunda.

Pensamento em Leonardo Coimbra

Comecemos pela noção leonardina de pensamento. Antes de mais nada, há que excluir que, para Leonardo Coimbra, o pensamento fosse um mundo de sentidos objectivos com projecção ontico-gnoseológico ou só com projecção lógico-formalista.

À primeira vista, parece que estamos a ser precipitados, porque Leonardo refere-se à existência de «realidades inteligíveis», cuja «descoberta abre a porta à grande epistemologia platónica»²¹, insistindo na afirmação da «realidade» do inteligível²².

No entanto, essas realidades inteligíveis pouco têm a ver com um mundo de sentidos objectivos. É que, para Leonardo Coimbra, esse mundo inteligível entra «no coração do sensível»²³ sendo «A essência, medula e alma de todas as explicações rigorosas da experiência»²⁴.

Ele não passa de domínio de «trabalho hipotético-construtivo», a ser «verificado experimentalmente»²⁵.

²¹ LEONARDO COIMBRA, «Notas sobre a abstracção científica e o silogismo», in *Obras*, II, p. 837. Cientes dos defeitos desta edição, apontados pelo Prof. Doutor Alexandre Morujão, tivemos de recorrer a ela pela dificuldade em obter alguns dos trabalhos de Leonardo Coimbra. Conferimos, sempre que pudemos, o texto das edições originais com os publicados nas referidas «Obras».

²² *Idem*, p. 846.

²³ *Idem*, p. 838.

²⁴ *Idem*, *ibidem*.

²⁵ *Idem*, p. 839.

A alusão a Platão não deve desorientar-nos, porque Leonardo não está aqui a apontar para o Platão da interpretação tradicional, onde as ideias são «coisas» objectivas, pois que a essa a afastara já, dizendo, a propósito de Platão, que «se as ideias são em si, todas as dificuldades do empirismo valém para este mimoso filho do Génio»²⁶; o Platão que Leonardo tem em mente é o Platão bebido, acaso, em Brunschvicg (visto não mostrar conhecer nem Natorp nem Lutoslawski), um Platão que inventa formas matemáticas de que a ciência física se aproveita²⁷.

Sem dúvida, Leonardo menciona a certa altura a «substancial»²⁸ realidade do inteligível, mas a «substancial», conforme o contexto o prova, não está a dar-lhe o sentido técnico de alusivo a substância, uma vez que declara que semelhante realidade inteligível «substancial» plana «acima do universo físico, donde partira, para a ele regressar iluminada e iluminante, explicando e compreendendo»²⁹. Ora é óbvio que um mundo objectivo de sentidos não regressa a universo físico nenhum.

De resto, que Leonardo não admitia, nem um plano da lógica dotado de «perspicuidade», nem uma esfera de pensamentos com objectividade própria provam-no textos claros. Assim ele, por um lado, observa: «Não admitimos uma lógica formal pura. Toda a lógica se vai compôr de símbolos e operações que são outros tantos instrumentos criados na conquista do real e que pode ficar como antecipações interpretativas a verificar»³⁰, e, por outro escrevia: «Sempre em níveis diferentes a contemplação da obra faz esquecer o trabalho do obreiro ou quanto muito, limitou-se, como em Kant, a um esboço imitativo do contorno desse trabalho... Tentemos, pois, referir sempre o pensado ao pensamento... então alcançaremos a primeira e indestrutível conquista de uma efectiva actividade pensante»³¹.

Aliás, note-se que Leonardo Coimbra, mau grado a sua formação matemática, patenteia poucos contactos com a obra de Frege ou com a do Russell da fase do «platonismo» lógico-formal (ele evidência leitura do Russell posterior)³², ou do Husserl dos «Prolegómenos»

²⁶ LEONARDO COIMBRA, «O Pensamento Criacionista», *Obras*, I, p. 15.

²⁷ É a interpretação que BRUNSCHVICG apresenta de Platão em «Les etapes de la philosophie mathématique» de 1912 e «L'expérience humaine et la réalité physique».

²⁸ LEONARDO COIMBRA, «Notas sobre a abstracção científica», cit., *Obr.*, II, p. 846. c

²⁹ *Idem*, p. 846.

³⁰ *Idem*, p. 825.

³¹ LEONARDO COIMBRA, «A Morte, in *Obras*, II, pp. 168-169.

³² Leonardo Coimbra reporta-se à obra de RUSSELL, «Misticism and Logic» de 1917 (ou possivelmente só ao ensaio com este título que nela foi recolhido e que lhe deu o título,

das «Investigações Lógicas», alguns autores que, no seu tempo, mais acentuaram a objectividade do mundo dos pensamentos.

Tudo concorre portanto para patentear o seu alheamento à concepção do pensamento como esfera objectiva de sentidos.

Afastada ela, cabe perguntar se para Leonardo Coimbra, o pensamento é acaso sinónimo de consciência? E que espécie de consciência? Empírica ou transcendental?

Num primeiro conspecto, assemelha-se que para Leonardo pensamento e consciência são o mesmo.

Recorde-se, com efeito, que ele ensina que o «pensar requer o acordo dentro duma consciência»³³, (pensar e pensamento são equipolentes em Leonardo).

Contudo, importa salientar que na sua opinião «a vida psicológica» (que é a vida do pensamento, em Leonardo Coimbra)³⁴ «caminha englobando noções que o virão a ser para uma nova e irreduzível noção — a consciência»³⁵ e que há um «pensamento implícito e inconsciente»³⁶.

Estaremos perante uma contradição patente? O pensamento é consciência e simultaneamente não é consciência?

Julgamos que a dificuldade é resolúvel se olharmos à distinção que Leonardo Coimbra procede entre o que denomina de «pensamento-pensamento» e, por exemplo, o que denomina o «pensamento-matéria ou o pensamento extensão»³⁷; o pensamento-pensamento é o que «chamamos vida, alma, espírito», é o que é significado pelo «amplo sentido cartesiano da palavra pensamento»³⁸. Ora é óbvio que o pensamento, cartesianamente entendido, é consciência. A reforçar este ponto de vista lá está no capítulo VI de «Criacionismo» uma inequívoca integração entre espírito e consciência³⁹.

Temos, pois, o pensamento-pensamento que é consciência e o pensamento-matéria ou pensamento extensão que não o é. Por isso,

na 2.ª ed., a de 1917) em «A Razão Experimental», *Obras*, II, p. 559. A pp. 579 e ss. expõe brevemente o atomismo lógico russeliano.

³³ *Idem*, p. 542.

³⁴ LEONARDO COIMBRA, «Criacionismo», *Obras*, I, p. 213.

³⁵ *Idem*, p. 213.

³⁶ LEONARDO COIMBRA, «Pensamento Criacionista», *Obras*, II, p. 106.

³⁷ LEONARDO COIMBRA, «Do Amor e da Morte», *Obras*, I, p. 576 e «Problema da Indução», *Obras*, II, p. 495.

³⁸ LEONARDO COIMBRA, «Do Amor e da Morte», *loc. cit.*, «Luta pela Imortalidade», *Obras*, II, p. 228.

³⁹ LEONARDO COIMBRA, «Criacionismo», *Obras*, I, p. 183 e ss.

Leonardo afirma tranquilamente «da matéria à consciência tudo é reciprocidade interactiva, convívio»⁴⁰ ao mesmo tempo que diz «a pretendida matéria são conceitos, juízos solidificados dum certo nível»⁴¹ e «do granito ao homem tudo é harmonia, ideia, pensamento»⁴².

É que com efeito, ao lado do pensamento que é conceito, juízo ou (como é dito noutros passos)⁴³, noção e que está em tudo («tudo o que existe é pensamento», «tudo é pensamento»⁴⁴), e, também, na pedra ou no vegetal, cristalizados, desconhecedores de si, situa-se o pensamento-pensamento que é noção nova irreduzível às outras⁴⁵, o pensamento-consciência que não está na matéria ou na extensão e é o pensamento propriamente dito.

Mas que consciência é essa, a que constitui o pensamento-pensamento ou pensamento propriamente dito?

Pode julgar-se que a invocação a Descartes (repetida na «Luta pela Imortalidade»⁴⁶) basta para assentarmos que se trata de uma consciência com sensações e que, por consequência, não pode ser uma consciência transcendental. Além disso, em Leonardo Coimbra a consciência surge como qualquer coisa de novo, tendo antecedentes. Logo não é uma consciência transcendental, pois que esta não pode constituir um momento de um desenvolvimento, antes é omnipresente, a priori, ou seja universal e necessária, existindo desde sempre.

O problema, contudo, não se resolve com tanta simplicidade. Efectivamente, Leonardo Coimbra entende que «desde o ponto mais brilhante e afirmativo a que se elevou a realidade, até os seus mais humildes e apagados longes é presente uma direcção *consciente*

⁴⁰ LEONARDO COIMBRA, «Do Amor e da Morte», *Obras*, II, p. 595.

⁴¹ LEONARDO COIMBRA, «A Morte», *Obras*, II, p. 165.

⁴² LEONARDO COIMBRA, «Pensamento Criacionista», *Obras*, II, p. 7.

⁴³ LEONARDO COIMBRA, «Criacionismo», *Obras*, I, p. 38. Leonardo Coimbra deixou de usar a expressão noção em certas obras, mas não abandonou o referente que ela designava. Com efeito, a noção é equiparada a conceito. (Pensamento filosófico de Antero de Quental, ed. cit., II, p. 450). E o conceito e o juízo são identificados num «acto único da vida do pensamento» («Razão Experimental», ed. cit., II, p. 693); supomos pois, que quando Leonardo Coimbra, declara que tudo o que existe é pensamento como juízo, não se está a afastar da tese que a realidade são noções, uma vez que juízo = conceito e conceito = noção.

⁴⁴ LEONARDO COIMBRA, «Razão Experimental», *Obras*, II, p. 693. «Pensamento Criacionista», *Obras*, II, p. 7.

⁴⁵ LEONARDO COIMBRA, «A Morte», *Obras*, II, p. 168. «Já se vê a futilidade de quantos pensem poder excluir o pensamento da realidade considerando-o um epifenómeno de ordem material»; p. 183: «subjacente a todo o pensamento há uma irreduzível unidade de síntese».

⁴⁶ Cfr. nota 38.

e biológica»⁴⁷, referindo-se à «consciência universal»⁴⁸, a uma consciência absoluta»⁴⁹ e a uma «consciência proliferando em sub consciências», como manifestação do «Infinito divino»⁵⁰, considerando que «todas as relações de actividades criacionistas que a ciência nos mostra constituindo o universo só encontram garantia numa consciência que integral e permanentemente as tome»⁵¹.

Não será uma consciência destas, forçosamente, uma consciência transcendental ou, pelo menos, algo de bem próximo de uma consciência transcendental?

Se não nos detivermos perante meras aparências teremos de concluir que não.

Antes de mais nada, porque o estar, porventura, em tudo uma direcção consciente e biológica (estranha ligação) não significa, forçosamente, que a consciência esteja em tudo. Pode perfeitamente querer dizer, apenas, que tudo tende para a consciência, se dirige a ela. Semelhante interpretação é a que se adequa a textos leonardinos como estes: na «experiência animal vem entroncar a experiência humana mais rica e providente» que resulta «da correcção do próprio indivíduo e da correcção da sociedade, duas formas do esforço para a consciência que é a essência do nosso íntimo ser»⁵², ou e «a vida é o caminho para a consciência»⁵³.

Depois, que todas as relações constituintes do universo encontrem a garantia numa consciência que as tome, não implica que a consciência esteja desde logo nelas (gnoseológica ou ontologicamente), antes é perfeitamente compatível com a ideia que a consciência seja apenas uma força limitada e singular que assegure e garanta o equilíbrio geral, como, por exemplo, numa abóbada, o seu fecho.

É a leitura mais sensata do trecho, onde a consciência-garantia é apresentada como outra coisa perante as relações que garante.

Mas não são, todavia, decisivas as alusões a consciência universal, absoluta, proliferando em subconsciência e manifestando a infinitude divina?

De maneira alguma. A consciência é sempre para Leonardo nas suas próprias palavras «uma qualidade, um átomo de ser, de

⁴⁷ LEONARDO COIMBRA, «Criacionismo», *Obras*, I, p. 364.

⁴⁸ LEONARDO COIMBRA, «A Alegria, A Dor e a Graça», *Obras*, I, p. 532, cfr. p. 534.

⁴⁹ LEONARDO COIMBRA, «Pensamento Criacionista», *Obras*, II, p. 136.

⁵⁰ LEONARDO COIMBRA, «Razão Experimental», *Obras*, II, p. 806.

⁵¹ LEONARDO COIMBRA, «Luta pela Imortalidade», *Obras*, II, p. 353.

⁵² *Idem*, p. 221.

⁵³ LEONARDO COIMBRA, «Razão Experimental», *Obras*, II, p. 807.

afinidades ilimitadas»⁵⁴, o que o torna impossível que seja a valer absoluta ou universal e possua uma infinidade autenticamente divina.

A universalidade, a absolutidade, a infinidade da consciência, em Leonardo Coimbra, não passam de noções que designam tão só uma sociabilidade ampliada maximamente.

Senão vejamos. Para Leonardo não há consciência individual *ut singuli*, dado que «a consciência só existe em sociedade com as outras consciências»⁵⁵, e que «as consciências individuais condicionam-se e vivem em reciprocidade de pensamento, sentimento e acção»⁵⁶.

Ora bem. Essa sociedade de consciência não é nada de estático, está em expansão; é essa expansão que Leonardo Coimbra classifica de consciência universal, absoluta, de infinitude divina. Ouçamo-lo, com efeito. No tocante à universalidade da consciência, na «Luta pela Imortalidade», explicitamente, diz: «o universalismo da consciência é em extensão e compreensão. Primeiro a consciência mais próxima das afinidades electivas com afinidades de grupo, tribu ou nação, depois é a consciência a actividade de totais interesses em superfície e profundidade»⁵⁷. Quando fala na consciência absoluta, declara logo que repudia «todos os absolutismos mesmo os dos filósofos»⁵⁸. E a locução consciência absoluta surge neste curioso contexto: «O pensamento ingénuo absolutiza, por exemplo, as relações do espaço e do tempo? Para nós, que as olhamos do nosso absoluto, elas são relativas; mas em si foram absolutas, simplesmente atingiram um nível que nós ultrapassamos. É ainda o vício de admitir um absoluto estático que nos confunde. O absoluto é aqui uma atitude, um ideal activo... Como a realidade é dialéctica e progressiva, esse Universo é que foi em contínuo crescimento de superfície e oportunidade. Da família, da gens, da cidade à pátria e à humanidade vai o crescimento social que conjugado com o crescimento do cosmos, no mesmo esforço de unidade, alarga o universo. E a família, a gens a cidade tem um valor absoluto e divino, uma permanente consciência social... Essa consciência social não é a soma do que em cada alter há de comum mas uma unidade superior e transcendente... Não há uma certa consciência social mas a *consciência absoluta* e em pleni-

⁵⁴ LEONARDO COIMBRA, «Luta pela Imortalidade», *Obras*, II, p. 277.

⁵⁵ *Idem*, p. 307.

⁵⁶ LEONARDO COIMBRA, «Criacionismo», *Obras*, I, p. 230.

⁵⁷ LEONARDO COIMBRA, «Luta pela Imortalidade», *Obras*, II, p. 277.

⁵⁸ *Idem*, p. 353.

tude cósmica... O homem deixa de se amalgamar com o seu universo para, bem destacado a ele, se unir por um mais íntimo e profundo laço. O homem compreende-se como consciência representativa do todo e absoluta pelo quanto desse todo representa»⁵⁹.

Destas frases um tanto enigmáticas, a absolutidade da consciência reduz-se ou acaso a uma sociabilidade cósmica e, portanto, limitada como o cosmos, ou a uma representatividade daquilo em que está contida.

Absoluta, no seu sentido rigoroso de dotada de necessidade e integral englobância, é que não vemos que o seja, aqui, a consciência.

Quanto à invocação da infinitude divina, a propósito da consciência, nada tem de decisivo porque se reveste de grande ambiguidade o contexto em que se insere. Na mesma página, em que surge, Deus é proclamado tão só «caminho» (embora a seguir deparemos com umas tantas proposições que parecem corrigir tal concepção), o que levaria a admitir que a infinitude em causa seria, apenas, ade uma marcha ampliadora e potenciadora.

No «Criacionismo», de resto, que talvez seja o alicerce do pensamento de Leonardo Coimbra, a infinitude divina é exclusivamente sinónima de infinitude da «acção moral»⁶⁰ das mónadas; é um «amor infinito» que está «no espaço» e o infinitiza⁶¹.

Pontos de vista confirmados posteriormente ao afirmar: «Deus é relação de cada alma com todas as almas»⁶² e: «sim; Deus é a consciência social contando que a sociedade... seja a grande sociedade universal»⁶³; «não há primeiro Deus e depois uma sociedade no seu seio vivendo e convivendo; Deus é a própria existência da vida social»⁶⁴.

Nestas condições, quando alude a consciência absoluta, universal ou em ligação ao infinito divino, Leonardo Coimbra está unicamente a referir-se a uma consciência mais vasta que a individual, mas não está a fazê-la ultrapassar o âmbito de um sector do ser entre outros, acaso de grande amplitude e importância ontológica, mas sempre um entre vários e que, sem dúvida, é uma unidade de certos múltiplos, não é porém a unidade do múltiplo.

⁵⁹ LEONARDO COIMBRA, «O Pensamento Criacionista», *Obras*, II, p. 135-136.

⁶⁰ LEONARDO COIMBRA, «Criacionismo», *Obras*, I, p. 391.

⁶¹ *Idem*, p. 381.

⁶² LEONARDO COIMBRA, «Luta pela Imortalidade», *Obras*, II, p. 353.

⁶³ *Idem*, p. 367.

⁶⁴ *Idem*, *ibidem*.

Tal como Leonardo Coimbra a entende, a consciência não pode ser considerada consciência transcendental por dois motivos básicos: 1) porque se tem generalidade não é integralmente universal, ficando-se no máximo pela extensão da sociedade à medida do mundo⁶⁵; 2) porque é algo que surge num processo, num devir, com origem na matéria e depois na vida e uma consciência transcendental, essa, jamais está apenas no termo do que suer que seja, pois que tem de ser princípio e fim simultaneamente.

Desta maneira, a consciência, a que se refere Leonardo Coimbra, é uma consciência cujo padrão é a consciência empírica, psicológica, ainda que expandida ética e socialmente e assumindo o papel de meta e garantia para a qual tende o desenvolvimento de tudo o resto.

⁶⁵ Contra isto pode alegar-se que LEONARDO COIMBRA considera: «Deus é a mais vasta e íntima consciência, aquela em que se fez a verdadeira unidade dramática dos seres e donde estão suspensos os corpos» («Luta pela Imortalidade», ed. cit., II, p. 366). E para que não se diga que a unidade aqui referida é mera cláusula de estilo acentuemos que Leonardo fala explicitamente numa «grande unidade abraçando os seres» (*Idem*, p. 234) e na «grande unidade que tudo une», (*Idem*, p. 292).

Haveria, portanto, em Leonardo uma consciência que teria precisamente as características que atribuímos à consciência transcendental e que seria a consciência divina.

Repare-se, porém, desde já, que a grande unidade abraçando os seres é «a Beleza» (*Idem*, p. 234), o que parece já afastar dela um efectivo alcance ontológico. Relativamente à unidade que tudo une, esclareça-se que linhas abaixo é identificada como uma «cósmica consciência directora e atenta» (*Idem*, p. 292). A unidade tem, aqui, portanto, apenas um sentido metafórico porque é reduzida a uma direcção, uma linha directriz.

Ideia que se encontra, de novo, a seguir à descrição de Deus como «a mais vasta e íntima consciência em que se fez a verdadeira unidade dramática dos seres», uma vez que linhas abaixo se segue a frase «Deus é a memória total ordenadora das relações cósmicas, rejeitando posse de um tempo que é o ritmo das trocas entre os corpos» (*Idem*, p. 366).

Basta sublinhar «ordenadora» das relações cósmicas e «retomando posse» de, para se ver que a consciência divina não passa de algo que tão só rege e se apropria do que não é dela. Se é proclamada unidade não se trata de autêntica unidade realmente englobante, mas unicamente de um elemento que dirige e toma conta.

Isto é confirmado por passagem anterior, onde se alude a «uma tendência pluralista que é boa e fecunda... mas o fio subjacente que vai unindo afirma um verdadeiro monismo da realidade, monismo que não pode consistir na supressão das variedades... mas que simplesmente resulte da relação recíproca dessas realidades, da sua interacção social» (*Idem*, p. 296). O máximo de unidade, pois, que Leonardo concebe e baptiza de monismo, é uma inter-acção, acaso posta em acto por um dos factores inter-relacionados, conforme se pode deduzir de p. 367 da obra que citamos. E essa inter-acção de realidades várias não é a inter-acção de uma qualquer variedade. É que para Leonardo os vários são «irredutíveis» («Pensamento Filosófico de Antero de Quental», ed. cit., II, p. 465). Ora, se não se vê autêntica unidade englobante numa inter-acção tout court, quanto mais quando se trata de inter-acção entre irredutíveis.

No fundo tudo está dito na passagem que transcrevemos no texto «todas as relações... constituindo o universo só encontram garantia numa consciência que integral e permanentemente as tome». Garantir as relações constitutivas do universo é manter um equilíbrio entre elas, tomá-las permanentemente, é sustentá-las. Tudo isto pertencerá à função da consciência mas jamais equivalerá a dizer que ela é genuinamente o uno que abrange todos os entes, uma necessária universalidade fora da qual nada esteja, conforme seria o caso, se fosse, a valer, consciência transcendental.

De resto, pode-se esquecer que Leonardo declarou «não é preciso levar a consciência ao átomo, retirar a inércia à matéria» («Criacionismo», ed. cit., I, p. 386)?

Segue-se daqui se, em Leonardo Coimbra, o pensamento-pensamento é consciência, é consciência como psique, acaso supra-pessoal e cósmica, mas nunca como consciência transcendental, rigorosamente universal e necessária.

Posto isto, cabe perguntar se, para o autor da «Rússia de hoje», o pensamento-pensamento e/ou o pensamento que é tudo são, porventura, razão.

Quando ao pensamento que é tudo, o pensamento «implícito» que é pedra, astro, natureza, Leonardo Coimbra inequivocamente acha que não é razão.

Entre muitos, trazemos à colação dois passos de obras suas. Em «A Morte» ele alude ao «mundo sensível... penetrado do pensamento a ponto de se dar como uma adaptação do mundo biológico à realidade do pensamento racional»⁶⁶, o que mostra que julgava o mundo biológico e a razão (pensamento racional) coisas diferentes. Na «Alegria, a Dor e a Graça» fala de «um Irracional criador fremendo nas obras de seu poder»⁶⁷. Torna-se óbvio, assim, que, no seu entender, nem tudo é razão.

O «pensamento em geral», o «pensamento integral»⁶⁸ sinónimo do ser, não equivale portanto a razão. Esta é algo do mais limitado, não se identificando com tudo o que é.

Mas, se o pensamento que é tudo não é idêntico a razão, será já razão e pensamento-pensamento, o pensamento em sentido próprio?

Que a razão se situa no plano do pensamento-pensamento e em nenhum outro prova-o a definição seguinte: «a afirmação *consciente* e voluntária da coerência das relações constitui a razão»⁶⁹. Esta é, pois, indelignível da consciência e como o pensamento-pensamento é consciência, a razão será este pensamento. Contudo, confundir-se-á ela com tal pensamento? Supomos que não, porque Leonardo admite algo de «Irracional» que «é pelo pensamento e na própria vida do pensamento apreendido»⁷⁰, sinal certo que o pensamento, em sentido próprio, não é só razão.

E o que é então a razão para esse pensamento? Diz-lo Leonardo muito claramente. «A razão... é a evolução última do pensamento»⁷¹.

⁶⁶ LEONARDO COIMBRA, «A Morte», *Obras*, II, p. 150.

⁶⁷ LEONARDO COIMBRA, «A Alegria, a Dor e a Graça», *Obras*, I, p. 532.

⁶⁸ LEONARDO COIMBRA, «A Morte», in *Obras*, II, p. 185.

⁶⁹ LEONARDO COIMBRA, «Criacionismo», *Obras*, I, p. 201.

⁷⁰ *Idem*, p. 382.

⁷¹ *Idem*, p. 201.

No entanto, neste momento, surge uma grave dificuldade. Se, como vimos, em Leonardo Coimbra, o pensamento-pensamento é consciência, também vimos que se trata de uma consciência muito próxima da consciência empírica, do psiquismo que os psicólogos estudam objectivamente. Ora como pode a razão que é a priori, universal ou necessária em si, ou pelo menos, é universal e necessária formalmente, situar-se nesse domínio empírico que é o pensamento-consciência e ser dele o estado derradeiro?

Leonardo Coimbra terá caído numa grosseiríssima contradição? De modo algum. É que, para ele, a razão não se encontra na habitual posição de a-priorismo que a contrapõe à experiência e que tornaria impossível a sua localização numa consciência não transcendental. Para o comprovarmos, patenteando que o pensamento, como o concebe Leonardo, é perfeitamente compatível com a sua noção de razão, façamos uma breve alusão à concepção leonardina de razão.

Em primeiro lugar, a razão não é para ele o mero poder de articular tautologias mais ou menos desenvolvidas, uma capacidade logificadora inteiramente vazia. Considera-a, antes de mais, «a faculdade de conhecer»⁷², «a faculdade sinérgica de conhecer que compreende a inteligência, o sentimento e a vontade»⁷³, o conhecimento «na sua mais perfeita forma»⁷⁴.

Simplemente a razão, como faculdade de conhecer, não se situa exclusivamente no plano do a priori do necessário, do universal, antes a experiência ocupa nela o lugar marcante. Estamos face a uma concepção sui generis de razão. Três características a assinalam:

1) A razão é essencialmente social, seguindo as alterações da sociedade, inclusive nas relações com o mundo em que se insere. Ela é concordância entre sujeitos, nessa concordância surgindo qual conhecimento. Ouçamos Leonardo, a este propósito: «A razão é função de certeza» e «a certeza é de ordem social»⁷⁵. «A razão é filha da cidade»⁷⁶. «A conciliação das subjectividades, o acordo social ou certeza faz-se na parte construtiva da razão»⁷⁷. «O pensa-

⁷² LEONARDO COIMBRA, «Pensamento Criacionista», *Obras*, II, p. 74.

⁷³ *Idem*, p. 74.

⁷⁴ LEONARDO COIMBRA, «Criacionismo», *Obras*, I, p. 201.

⁷⁵ LEONARDO COIMBRA, «Pensamento Filosófico de Antero de Quental», *Obras*, II, p. 447.

⁷⁶ LEONARDO COIMBRA, «O Problema da Indução», *Obras*, II, p. 520.

⁷⁷ LEONARDO COIMBRA, «O Pensamento Filosófico de Antero de Quental», *Obras*, II, p. 456.

mento implica o acordo social, como também o requiere a justiça. Esta faz-se por leis que são relações de vontades... Aquele, o o conhecimento, faz-se ainda por leis que são as relações do pensamento o sistema dessas relações, é a Razão. A Razão é, pois, de ordem social»⁷⁸. «A Razão é uma actividade que de resto jamais funcionará a sós e apenas no convívio se há-de actualizar»⁷⁹; «sendo a Razão um sistema de relações de pensares ela será dinâmica, pois o acordo social evolui por virtude das relações com o meio cósmico, da complicação do meio social e do que haja do irredutível e inventivo no pensamento singular dos indivíduos, da variedade social dos inovadores ou génios»⁸⁰; assim «nas sociedades inferiores encontramos uma razão pré-lógica»⁸¹ ao passo que «nós» somos «povos de Razão lógica»⁸².

2) Este condicionalismo social da Razão exige que ela se funda com a experiência.

E porquê? Porque a vida da sociedade, com a sua dinâmica, é um vasto tecido de experiências. As mutações sociais são alteração de dados internos ou de planos de contacto com a natureza, etc.. Logo se a razão é função da sociedade, há de ser função, das novas experiências que naquela brotam, dos dados inéditos que aí emergem, das formas de contacto com a natureza que nela sucessivamente vão aparecendo.

Numa palavra: a razão, por essência, tem de estar unida à experiência constitutiva do devir social em que ela, razão, está inserida. A razão será, pois, a fortiori razão experimental.

Ouçamos de novo Leonardo Coimbra. Diz-ele: «as categorias da lógica vão estalar à riqueza e pressão interior de experiência»⁸³. «A Razão é o que o esforço colectivo... vai organizando com vida própria na actividade de conhecimento que é implícita em toda a experiência»⁸⁴. «É impossível separar a Razão da Experiência .. O que há na Razão penetra a Experiência como esta é toda a vida daquela»⁸⁵. «O facto irredutível não é a oposição da Razão e da Expe-

⁷⁸ LEONARDO COIMBRA, «Razão Experimental», *Obras* II, p. 542.

⁷⁹ LEONARDO COIMBRA, «O Pensamento Filosófico de Antero de Quental», *Obras*, II, p. 459.

⁸⁰ LEONARDO COIMBRA, «Razão Experimental», *Obras*, II, p. 543.

⁸¹ LEONARDO COIMBRA, «O Pensamento Filosófico de Antero de Quental», *Obras*, II, p. 448.

⁸² *Idem*, p. 449.

⁸³ *Idem*, p. 453.

⁸⁴ *Idem*, p. 458.

⁸⁵ *Idem*, p. 459.

riência... o facto irreductível é o carácter experimental da Razão ou o carácter racional da Experiência que é o mesmo... ou seja a própria razão experimental». «A razão é a própria experiência social»⁸⁶.

3) Porque experimental, a razão tem de ser mutável e relativa, no lugar de imutável e absoluta, uma vez que mutável e relativa é sempre a experiência. Deste modo, tem de desaparecer «a pura Razão lógica», absolutista», face à «razão experimental relativista e livre»⁸⁷. «O absolutismo da razão deu lugar ao relativismo elegante do acordo nos princípios e à repetição das mesmas operações do espírito no acordo construtivo do corpo doutrinário»⁸⁸. «A Razão eterna prefixa, imóvel seria a Razão de um absoluto conformismo social... A função do acordo social é, pois, a matriz da Razão e se aquela evoluciona esta terá de seguir-lhe os movimentos»⁸⁹. «Esta evolução da Razão, função social de acordo, de mística e absolutista para relativista e experimental deve-se sobretudo à ciência»⁹⁰. «Ao sagrado transcendente, absoluto e imutável vai-se opondo o sagrado do acordo livre, como à Razão mística a Razão lógica, sistema de relações formais e a priorísticas, e a esta a Razão experimental de categorias móveis e evolutivas, como a própria vida do conhecimento»⁹¹. «As certas absolutas e fixas da velha Razão tirânica é sempre substituída a graça da harmonia, a opção e elegância ou beleza, o livre e tolerante acordo da maior ou menor possibilidade»⁹².

Em face disto, entende-se perfeitamente como o pensamento-pensamento, apesar de consciência de tipo empírico e psicológico, possa ser, para Leonardo Coimbra, igualmente razão — é que estamos perante uma razão experimental em que o apriorismo, a perenidade imutável, atribuída, tradicionalmente, à razão, desapareceu, substituído por um experimentalismo relativista.

Dentro dos parâmetros que traçamos, há agora que averiguar se o pensamento é entendido por Leonardo Coimbra como faculdade de conhecer. Não nos deteremos muito neste tópico, porque do que já

⁸⁶ *Idem*, p. 459 e «O Problema da Indução», *Obras*, II, p. 520.

⁸⁷ LEONARDO COIMBRA, «O Pensamento Filosófico de Antero de Quental», *Obras*, II, p. 451.

⁸⁸ *Idem*, p. 456.

⁸⁹ LEONARDO COIMBRA, «Razão Experimental», *Obras*, II, p. 543.

⁹⁰ *Idem*, p. 556.

⁹¹ *Idem*, p. 555.

⁹² *Idem*, p. 681.

dissemos até aqui se extraem facilmente os elementos básicos para a sua abordagem.

Que o pensamento em geral, o pensamento-tudo seja faculdade do conhecer é obviamente de excluir. Há, para Leonardo Coimbra incontestavelmente coisas que existem sem terem relação com o conhecimento. Pergunta ele, com efeito, «a natureza não existe se não for conhecida?», replicando logo «Evidentemente que não»⁹³.

Em contrapartida o pensamento-pensamento será acaso faculdade de conhecer? De quanto expusemos resulta obviamente que sim; Se o pensamento-pensamento na sua forma mais elevada é razão e se a razão é para Leonardo Coimbra faculdade de conhecer (não a priori, aliás), o pensamento-pensamento na sua forma mais elevada será faculdade de conhecimento.

Realmente, se Leonardo Coimbra formula a destriça, que Kant já traçara, entre pensamento e conhecimento («o homem pode pensar e conhecer. Pensar requiere apenas o acordo de uma consciência pensante»⁹⁴), não deixa imediatamente de esclarecer «o simples pensamento sem conhecimento é mais uma abstracção do que a realidade»⁹⁵.

Nesta altura, cremos que é possível fazer um balanço do que é o pensamento para Leonardo Coimbra.

Temos primeiro o pensamento em geral, que é o ser total e que sabemos apenas composto de juízos, conceitos, noções, «solidificados», irredutíveis uns aos outros e tão afastados entre si como a noção-pedra da noção-consciência. Há, depois o pensamento-pensamento que é uma das noções em que se divide o pensamento em geral. O pensamento-pensamento ou pensamento propriamente dito exhibe já «a sua relatividade, coloca a sua realidade psicológica no meio de uma realidade mais vasta e mais activa»⁹⁶.

Ele é fundamentalmente consciência, consciência no sentido de psique, mas psique social, sempre em expansão e alargamento, com um dinamismo próprio, conhecendo através da razão, uma razão móvel, sem certezas imutáveis que se funde com a experiência — uma razão experimental, que em última instância é comunhão e harmonia de consciências, é sociedade, em movimento progressivo do alargamento fraterno e nessa medida é prática moral, eticidade.

⁹³ *Idem*, p. 751.

⁹⁴ *Idem*, p. 542.

⁹⁵ *Idem*, p. 543.

⁹⁶ LEONARDO COIMBRA, «Criacionismo», *Obras*, I, p. 6.

E parece que ao avançar-se para a moralidade superior pela formação de uma comunidade máxima, uma comunidade cósmica de consciências se está, conforme já dissemos, ipso facto a visar-se o divino, como o concebe Leonardo Coimbra.

Não deixaremos, no entanto, de acentuar que, na fase da sua obra anterior à profissão de fé católica, as opiniões de Leonardo Coimbra no tocante à relação com o divino oscilam bastante. Ora entende que atingindo-se a referida moralidade superior se está ipso facto a atingir Deus⁹⁷, ora sustenta que Deus é uma transcendência genuína, um limite assintótico⁹⁸ que se não alcança por meio de nenhum desenvolvimento natural e que só se contacta por uma espécie de nebuloso «salto»⁹⁹ metafísico.

Dentro dessa última orientação, que frequentemente emerge nele, Leonardo Coimbra escreve: «depois de ter subido com esforço a montanha do pensamento e da realidade, ajoelho e canto. Depois de olhar a vida do vértice da vida, preparo audácia e humildade para o voo que dando-me à morte me deito no mar da maior Vida»¹⁰⁰.

Examinado, de modo, se não assás breve, da maneira mais breve possível que a complexidade do tema permita, o que Leonardo Coimbra entendia por pensamento procuraremos determinar obsequentemente o que para ele realidade queria significar.

Realidade em Leonardo Coimbra

No tocante a este ponto, não surgem dificuldades de extremo vulto. Leonardo Coimbra não se abismou nas subtis distinções entre «Realität» e «Wirklichkeit», não encarou a realidade como categoria modal entre a necessidade e a possibilidade, etc..

⁹⁷ *Idem*, p. 388.

⁹⁸ LEONARDO COIMBRA, «Razão Experimental», *Obras*, II, p. 693.

⁹⁹ *Idem*, p. 804. Sem termos o pretenciosismo de abordar o tema de Deus em Leonardo Coimbra, unicamente faremos umas pequenas anotações. No «Criacionismo» e obras mais próximas, ele repudia a concepção de Deus como início e fim do mundo («Criacionismo», ed. cit., I, p. 384), atribuindo-lhe no máximo uma tarefa de socorro dos seres que dele ontologicamente se podem afastar («Pensamento Filosófico de Antero de Quental», ed. cit., II, p. 482). Já, porém, na «Razão Experimental», a par de certas concepções ao «velho» estilo, deparamos com a ideia de um Deus que em algo se aproxima da ideia tradicional da divindade. («Razão Experimental», ed. cit., II, p. 803 e ss.). De uma maneira geral, parece-nos perfeitamente justa a observação de Manuel de Freitas de que no conceito de Deus de Leonardo há «reflexos duma profunda concessão ao positivismo por deficiente reflexão metafísica» (MANUEL DE FREITAS, «Leonardo Coimbra, incidências positivistas na sua filosofia», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XVI, fascículo 2, Abril-Junho, 1960, p. 173).

No entanto uma ou outra passagem dos seus trabalhos não deixam de parecer ultrapassar tal perspectiva, conquanto às vezes em contextos não muito claros.

¹⁰⁰ LEONARDO COIMBRA, «Razão Experimental», *Obras*, II, p. 809.

Ele limitou-se, muitas vezes, a considerar a realidade como sinónimo de ser, de tudo quanto é ou existe.

Assim, disse, por exemplo, que «nada pode existir à parte e fora no sistema integral que é a Realidade»¹⁰¹, afirmou que «o ser é analógico — diferente conforme os planos da realidade»¹⁰² ou aludiu «às intimidades do ser, às entranhas da realidade»¹⁰³.

Noutras ocasiões, porém, real e realidade são apenas sinónimos de uma certa parte do ser e contraposto ao ideal, havendo até uma identificação por vezes entre real e material e ideal e espiritual.

Nesta ordem de ideias, Leonardo afirma que «na relação entre o real e o ideal eficiente» este é «que se vai realizando»¹⁰⁴, entende que «o ideal cuja infinita exponênciação é Deus penetra o real»¹⁰⁵, alude à «falta de univocidade do real e do ideal, da matéria e do espírito»¹⁰⁶.

Finalmente, o real é contraposto ao aparente, v. g., na frase «compreendemos bem que o belo seja o ponto de acordo da aparência com a realidade, do parecer com o ser»¹⁰⁷.

Fixados os conceitos de pensamento e realidade em Leonardo Coimbra procuramos averiguar de que maneira pensamento e realidade se connexionam, em seu entender.

Relações entre pensamento e realidade em Leonardo Coimbra

Assim no «Pensamento Criacionista», logo de início, deparamos com as frases «toda a realidade é pensamento»¹⁰⁸, «a demonstração da realidade como sistema dialéctico de pensamento será aqui feita»¹⁰⁹. Na «Morte» lemos «a realidade é o próprio pensamento»¹¹⁰. «A realidade é pensamento, e o pensamento realidade»¹¹¹, etc.. Não vale a pena multiplicar as citações...

Mas que significado dar a pensamento e a realidade? Será aqui o pensamento-pensamento que está em causa? E a realidade corres-

¹⁰¹ «A Morte», p. 210.

¹⁰² LEONARDO COIMBRA, «A Rússia de hoje e o homem de sempre», *Obras*, I, p. 722.

¹⁰³ LEONARDO COIMBRA, «A Morte», *Obras*, II, p. 149.

¹⁰⁴ LEONARDO COIMBRA, «Razão Experimental» *Obras*, II, p. 803.

¹⁰⁵ LEONARDO COIMBRA, «Pensamento Filosófico de Antero de Quental», *Obras*, II, p. 432.

¹⁰⁶ LEONARDO COIMBRA, «Razão Experimental», *Obras*, II, p. 753.

¹⁰⁷ LEONARDO COIMBRA, «O Pensamento Criacionista», *Obras*, II, p. 52.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 7.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 8.

¹¹⁰ LEONARDO COIMBRA, «A Morte», *Obras*, II, p. 165.

¹¹¹ *Idem*, p. 171.

ponderá aquilo que se opõe ao ideal, representará apenas um sector limitado do ser?

Ou representará a realidade o próprio ser, e o pensamento o pensamento-pensamento? Ou será, ao invés, o pensamento o pensamento em geral, e a realidade corresponderá a um plano de existência, que se contraponha ao ideal?

Cremos que podemos repelir as duas últimas hipóteses por estes motivos. Se a realidade é o que não é ideal, parece absurdo enquadrar o que não é ideal no pensamento-pensamento. Nós vimos que Leonardo, onde fala de ideal, localiza-o na esfera da consciência, da razão, em suma, do que chama pensamento-pensamento. Logo este não pode ser a realidade enquanto algo que se contrapõe ao ideal.

Em segundo lugar, basta examinarmos o contexto das passagens que citamos, para ver que aí realidade não é tomada numa acepção restrita. No «Pensamento Criacionista», à frase inicial que transcrevemos, seguia-se: «tudo é harmonia, ideia ou pensamento»¹¹², ao passo que na «Morte» Leonardo alude à procura duma «assimptótica identidade com todo o ser, isto é, reconstruir progressivamente a realidade»¹¹³. Como se vê a realidade é, pois, aqui tomada como tudo o que é, como ser, tanto mais certo quanto Leonardo se diz: «toda a realidade é pensamento», também diz: «tudo é pensamento»¹¹⁴ e «tudo o que existe é pensamento»¹¹⁵.

Aceitando, porém, esta acepção de realidade como «tudo», afirmamos que Leonardo Coimbra a está a identificar ao pensamento-pensamento? Nem por sombras. Com efeito o pensamento-pensamento como vimos atrás é consciência, é psique, que efectiva conhecimento através da razão. Ora Leonardo está longe de sustentar que a consciência seja tudo. Com efeito, no «Criacionismo» elucida-se «não é preciso levar a consciência ao átomo, retirar a inércia à matéria»¹¹⁶.

Também Leonardo não confunde o conhecimento com tudo o que é. Já apontamos a passagem de «A Razão Experimental» onde se assevera «A natureza não existe se não a conhecermos? Evidentemente que não»¹¹⁷, noutro lugar explicando: «as relações do conhecimento e do real são inversas»¹¹⁸.

¹¹² LEONARDO COIMBRA, «Pensamento Criacionista», *Obras*, II, p. 7.

¹¹³ LEONARDO COIMBRA, «A Morte», *Obras*, II, p. 165.

¹¹⁴ LEONARDO COIMBRA, «O Problema da Indução», *Obras*, II, p. 495.

¹¹⁵ LEONARDO COIMBRA, «Razão Experimental», *Obras*, II, p. 694.

¹¹⁶ LEONARDO COIMBRA, «Criacionismo», *Obras*, I, p. 386.

¹¹⁷ LEONARDO COIMBRA, «A Razão Experimental», *Obras*, II, p. 751.

¹¹⁸ *Idem*, p. p. 801.

E, finalmente, a razão não é sinónimo de tudo o que é, pelo simples motivo que a razão é social e a sociedade «é uma *nova* realidade a considerar para compreender as consciências pessoais»¹¹⁹, logo não é tudo o que existe. Donde se segue que a razão, sendo social, não pode equivaler à realidade enquanto equiparada a ser.

Por conseguinte, para Leonardo Coimbra, o pensamento-pensamento definindo-se pela consciência empírica, o conhecimento, a razão, não pode ser considerado a realidade tomada como tudo quanto é. O pensamento que é a realidade-tudo quanto existe só pode ser o pensamento em geral, o pensamento que é igualmente pensamento-extensão, pensamento-matéria, etc..

Mas que pensamento é esse que se confunde com o real entendido como tudo que existe? É o pensamento constituído por conceitos, «noções reais»¹²⁰, a ponto de Leonardo Coimbra garantir que «o ser é um conjunto de noções reais»¹²¹. Só que as noções reais a que alude Leonardo Coimbra não se vê bem o que as caracteriza, uma vez que admite que o equilíbrio e o movimento são «noções» igualmente, face à «noção» irredutível que é a consciência»¹²².

Se, portanto, coisas altamente heterogêneas e irredutíveis são todas noções, afinal o que é uma noção? Não será uma palavra sem grande conteúdo?

Leonardo Coimbra, assim, quando identifica o pensamento à realidade entendida como tudo o que existe, não está a falar no pensamento *strictu sensu*, no pensamento-pensamento (que pela índole psicológico-societária que lhe atribui tem ser algo de particular e limitado, mesmo se dotado de um certo movimento de alargamento e expansão mais ou menos indefinidas).

O pensamento a que se referia era a grande nebulosa de noções que constituía o pensamento em geral.

Acontece, no entanto, que Leonardo Coimbra escreve também que se «a realidade é pensamento e o pensamento é mais do que a realidade»¹²³.

É óbvio que realidade aqui não é já tudo o que existe, pois que algo a excede. E o pensamento será o pensamento-pensamento?

¹¹⁹ LEONARDO COIMBRA, «Criacionismo», *Obras*, I, p. 229. No «Problema da Indução», *Obras*, II, p. 527, lê-se «a razão é sempre social».

¹²⁰ LEONARDO COIMBRA, «Criacionismo», *Obras*, I, p. 10.

¹²¹ *Idem*, *ibidem*.

¹²² O equilíbrio e o movimento, como noções, eis o que se encontra no «Criacionismo», *Obras*, I, p. 322. A «noção irredutível de consciência» é expressão constante de p. 213.

¹²³ LEONARDO COIMBRA, «A Morte», *Obras*, II, p. 184.

Supomos que não, dado que o pensamento-pensamento é ele também uma realidade particular, ao passo que na proposição citada o pensamento parece ser qualquer coisa de envolvente porque é também a realidade e mais qualquer coisa que ela. Segundo toda a verosimilhança, o pensamento aqui em causa é o pensamento em geral, o pensamento que é tudo e o real é o não-ideal.

Dada a nenhuma ou quasi nenhuma relevância que Leonardo Coimbra concede à dicotomia realidade/aparência, supomos poder resumir nos seguintes termos a sua concepção das relações da realidade com o pensamento.

Ele considera o pensamento-em-geral a realidade, no sentido de tudo o que existe. Nesse pensamento-em-geral, nessa realidade total, ele situa o pensamento-pensamento a que é contraposto o real, tomado noutro significado — o de não ideal. Esse real limitado está no seio do pensamento em geral e, no seio desse pensamento que é a realidade total, enfrenta o pensamento-pensamento, lugar do ideal.

Expostas as conexões que Leonardo Coimbra estabeleceu entre pensamento e realidade, nas várias acepções que atribui a estes conceitos, vamo-nos permitir apresentar algumas reflexões de certo modo críticas, em torno destas posições.

Considerações finais

Leonardo proclamou-se, em muitas alturas, idealista, mas não há dúvida que não o foi. O pensamento é tudo para o idealismo; mas nem é um pensamento-pensamento, de índole psico-social em expansão que, para o idealismo, se identifica com o totalidade de que é (a menos que identifiquemos arbitrariamente idealismo e pan-psiquismo), nem um pensamento em geral constituído por uma série de noções, como a noção matéria ou noção-extensão que não tem consciência, são alheias à razão, não representam conhecimento. Como poderão ser autênticas noções? As autênticas noções surgem com a consciência, o conhecimento, a razão que Leonardo Coimbra coloca no pensamento-pensamento, que entende de modo psico-sociológico e por isso não pode jamais ser tudo o que é, por se reduzir a camada especial do que é.

O pensamento em geral, com as suas noções heterogêneas, não é genuinamente mais do que um *flatus vocis*, uma palavra para revestir

o conjunto de uma série de passagens evolutivas de certas entidades para outras, num avanço em que surge o novo irreduzível, e não o novo que seja tão só um diverso do mesmo.

E, por seu turno, o pensamento-pensamento é algo de particular, porque apenas etapa de um desenvolvimento, embora etapa superior talvez.

Por isso, é que não é possível qualificar rigorosamente Leonardo Coimbra como idealista. As duas noções de pensamento que oferece são ambas incapazes de coincidirem com tudo o que existe. A segunda — o pensamento-pensamento por ser uma camada de ser entre outras, a primeira — o pensamento em geral — por não passar de uma expressão vazia que não é autêntico pensamento, porque nele cabem igualmente o não consciente e o consciente, a razão e não-razão, o conhecimento e o desconhecimento.

Talvez se objecte, no tocante a este último ponto, que todo o idealismo, que não seja reducionista, tem de admitir sempre um pensamento com vários graus, alguns dos quais afastados da consciência, da razão, do conhecimento. Ora as «noções», aludidas por Leonardo Coimbra, em que se desdobra o pensamento em geral e que culminam na noção pensamento-pensamento não se encontram precisamente nessa posição?

Porque não considerar, pois, Leonardo Coimbra um idealista?

Pela nossa parte, diremos que um idealista pode procurar inserir no pensamento como consciência transcendental, razão, conhecimento universal, o que se lhe opõe (por exemplo em Fichte o não-eu está no Eu), mas não pode, sem se destruir, fazer da consciência, da razão, do conhecimento um mero momento de um processo. No idealismo o pensamento que é tudo é consciência (embora não empírica) é razão, é conhecimento (ainda que supra-sensível) e se, para fugir ao reducionismo admite um não-pensamento no pensamento, admite-o, apenas, qual instante, sempre auto-superado, desse mesmo pensamento.

Não é com isto que deparamos em Leonardo Coimbra. A consciência, a razão, o conhecimento empiricizados, são, exclusivamente etapas finais de um nebuloso devir evolutivo. O idealismo está pois a mil léguas de distância.

As dificuldades da posição de Leonardo são de resto patentes, pois um progresso coroado pela consciência, um pouco à maneira de Hamelim, suscita ainda mais aporias que as que originam as

concepções do autor do «Essai sur les éléments principaux de la représentation».

Este foi criticado por fazer derivar a consciência do não-consciente, isso foi-lhe apontado — e julgamos que bem — como uma impossibilidade radical¹²⁴. Em todo o caso, Hamelin procede a tal derivação através de uma dialéctica de contrários mais ou menos rigorosa que procura substituir à dialéctica hegeliana. Em Leonardo Coimbra não deparamos com nada de paralelo. Se fala muito em dialéctica, não deixa de esclarecer: «a nossa construção não será síntese de oposições»¹²⁵. E, de facto, não há no processo que nos descreve, do número à sociedade, passando pela matéria e a vida, um avanço fundado em síntese de opostos, antes um crescimento, uma transição de um plano para outro (com transposição de obstáculos, acaso), que nem sequer obedece a uma explícita necessidade interna e parece, unicamente, ter por fundamento a ordem de complexidade crescente dos objectos expostos por Comte no «Cours de Philosophie positif». Nada mais diferente de uma superação unificadora, através de teses e antíteses.

Evidentemente que, talvez, nos digam que uma crítica ao aparecimento, tão só final, da consciência no seio do devir, vai bem mais além do que Hamelin e atinge o próprio Hegel. Com efeito, Hegel também faz aparecer a consciência qual resultado, uma vez que esta só surge no Espírito, não estando presente na natureza nem no pensamento em si (lógica), que se situam, no sistema, antes do Espírito.

Só que Hegel obvia — talvez imperfeitamente — os inconvenientes desta índole, acentuando a circularidade de tudo, de modo a que o terminus esteja no começo e o começo no terminus. O pensamento consciência não será, pois, estritamente algo apenas final, antes será também principal. Claro que estamos a tomar aqui em consideração o sistema, tal como aparece na «Enciclopédia», em que é como que absorvida a «Fenomenologia do Espírito». Se consideremos que esta faz parte do sistema e é o seu início, já a consciência,

¹²⁴ Cfr. LESLIE J. BECK, «La Méthode Synthétique d'Hamelin», Aubier, Paris, 1933, pp. 200 a 210. Note-se que Maurice Blondel também fala de uma «pensée réelle hors de la pensée pensante ou pensée», não deixando, porém, de reconhecer já as dificuldades de tal posição, ao escrever que aquela é «ce qui paraît le plus étranger ou même le plus opposé à la conscience ou l'idée que nous avons spontanément de ce que est pensable» («La Pensée», P.U.F., Paris, 1948, 4.ª ed., pp. 30-31).

Claro que a tentativa de Blondel de articular tal pensamento real com o pensamento propriamente dito é bastante mais bem elaborado do que a de Leonardo Coimbra.

¹²⁵ LEONARDO COIMBRA, «O Criacionismo», Obras, I, p. 18.

explicitamente está no começo e não unicamente nos espíritos subjectivo, objectivo e absoluto.

Leonardo Coimbra, porém, nem invoca uma circularidade em certa medida salvadora, nem oferece uma efectiva dialecticidade na evolução do real, que nos exhibe e que contém, assim, uma espécie de multiplicidade de emergências sem justificação. A sua concepção tem, portanto, algumas das desvantagens da de Hamelin sem as respectivas vantagens.

A isto acresce, em Leonardo Coimbra, o relativismo e o mobilismo experimentalista da razão, bebido provavelmente em Brunschvicg. Uma razão que muda constantemente, num avanço intermitente, não permite sequer que fixemos como assente o seu mobilismo e o seu avanço. E se avança a razão não tem em si uma ideia directriz presente *imodificável*, que a leva a agir?

Leonardo, porém, ou faz do avanço mesmo, do alargamento mesmo das consciências reciprocas a própria ideia directriz, o que é insustentável, porque um progresso pelo progresso não é progresso para nada, pois progredir é «progredir para»; ou coloca a ideia directriz como um limite assintótico ou seja numa distância inatingível, por si, à razão, o que torna o suposto avanço desta perfeitamente inexequível. A causa final estando desligada do causado não há mais acção causal possível, logo não há nem causa nem causado. E se o limite assintótico do avanço da razão é o Irracional e o Mistério, não parece ela avançar para a sua destruição?

Com certeza, Leonardo tem todo o mérito em asseverar uma meta final para o avanço da razão, ainda que, ao torná-la inatingível por ele, a reduza a nada, posto que uma meta é por definição, algo que se pode atingir.

Mas se a razão não consegue, por si, atingir o seu limite assintótico, não haverá outra maneira, não racional, de ela entrar em contacto com tal limite?

Leonardo, na intuição confusa que, se se põe o Mistério, tem de existir uma forma qualquer de se contactar com ele, acha que o pensamento-pensamento consciente e racional deve precipitar-se no lirismo metafísico. Não se vê muito bem como a razão se transmudará no que não é ela própria, conseguindo, afinal, atingir o que se disse não pode atingir por si. E recorrer ao lirismo é demitir a filosofia da sua função específica, visto que (pese embora a Schelling) a arte não é filosofia e lirismo só se concebe em arte.

De qualquer forma, é justa a percepção de Leonardo de que o que afirmamos, por muito inacessível que o proclamemos, a ele temos de ter um meio de acesso, porque doutra forma aquela afirmação não seria sequer feita.

Note-se, no entanto, que, na passagem que menciona o lirismo metafísico, Leonardo Coimbra dá-lhe como alternativa a revelação. Essa alternativa é bem mais sólida que aquele lirismo, pois a maneira lógica de termos acesso a uma Transcendência é que esta desça até nós e nunca por uma alteração substancial do nosso conhecimento no que não é ele mesmo.

Na obra em que formula a alternativa lirismo metafísico ou Revelação — «A Razão Experimental» —, Leonardo Coimbra não se inclina para esta última solução. Veio, porém, a adoptá-la mais tarde, numa conversão que era exigida pela visão dinamista e teleológica da realidade que perfilhava, a qual, por si, jamais encontraria fundamento justificativo e se perderia numa inconsistência insustentável.

Julgamos que Leonardo Coimbra quando substituiu o «salto» lírico e arbitrário no Além, pela aceitação e escuta do que provém do Além, imprimiu o máximo de coerência possível às construções do seu pensamento.

ANTÓNIO JOSÉ DE BRITO